

# الخطاب الأشعري(\*)

عبد المجيد الصغير

1 - في مستهل هذا التقديم لكتاب الزميل الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي، أودّ الإشارة إلى أن هذا العمل الطامح إلى تحليل خطاب في الفكر الإسلامي ينطوي، في حدّ ذاته على مغامرة حقيقية، بكل ما تحمله المغامرة من معاني الاقدام والمخاطرة ومواجهة المجهول وإمكانية الصواب والخطأ ... وذلك كله، اعتباراً لحدائث اتصال الفكر العربي المعاصر بالتراث الكلامي والفلسفي في الإسلام؛ ممّا قد يعني أن التراكم المعرفي الذي يسمح بتحليل خطاب ما داخل هذا التراث لم يشهد بعد امتلاءه ولم يعرف نهايته. ومن المعروف للجميع أن اتصال المعاصرين بالتراث الكلامي، خاصة منه التراث المعتزلي، لا يرقى زمنياً إلى أبعد من أوائل هذا القرن، منذ أن «غامر» الشيخ محمد عبده بتدريس أصول الفكر المعتزلي في أروقة جامع الأزهر، وخاصة منذ أن التفّ حول شيخ الأزهر بعد ذلك، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ثلّة «من الطلبة والمريدين، صاروا - بعد قطيعة استمرت عدة قرون - ينبشون في التراث الكلامي، ويعيدون من جديد جمع أشلائه وتركيب أجزائه، بفضلهما تمّ اتصال المحدثين لأول مرة بذلك التراث؛ فكان تركيب محمد عبد الهادي أبو ريدة لمذهب

---

(\*) الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. سعيد بن سعيد العلوي. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

النظام المعتزلي وفلسفة الكندي؛ وكانت مساهمة محمود قاسم في تبين أصالة فلسفة ابن رشد، ومساهمة علي سامي النشار في تحديد معالم أصول مذهب السلف وأهل السنة والأشاعرة بوجه خاص ... وإلى هذه المدرسة، مدرسة مصطفى عبد الرازق المعاصرة، يرجع الفضل في اطلاعنا نحن اليوم على التراث الكلامي والفلسفي والصوفي في الإسلام .

لهذا أعتقد أن حادثة هذا الاتصال تُعتبر في حدّ ذاتها عائقاً معرفياً، اعتباراً لقلّة النصوص التي تمّ الاتصال بها لحدّ الآن، رغم أهميتها؛ واعتباراً أيضاً لكون العديد من الباحثين المعاصرين يجيدون الحديث عن المناهج ويصرون على تطبيقها على تاريخ الفكر الإسلامي، رغم ما يشكو منه هذا التاريخ من فقر المادة المتراكمة التي تضبط حدود ذلك التطبيق؛ وهو ما يدفع ببعضهم إلى الاكتفاء بانتقاء معرفة عن المواقف الكلامية من مصادر من الدرجة الثانية، تتطلب حذراً في قبول مروياتها وحكاياتها عن تلك المواقف الأصلية، خاصة إذا كانت مواقف لمخالف في الرأي أو في السياسة أو فيهما معاً ..!

هذا علاوة على كون النشاط الدؤوب لمدرسة مصطفى عبد الرازق في إحياء ونشر النصوص الكلامية والفلسفية والصوفية لم يكن يخلو هو الآخر من أهداف إيديولوجية آنية، فرضتها الطروحات الاستشراقية خاصة؛ فأصبح همّ إثبات الأصالة والمعاصرة قابلاً وراء سعي أفراد من تلك المدرسة لإعادة تركيب المذاهب الكلامية والفلسفية في الإسلام وزرع الحياة فيها، بما يدفع تلك الطروحات الاستشراقية ويبدّد أوهامها ... ولا شك أن في كل هذا ما يُعقّد مهمة الباحث المعاصر الذي لا يجد مع ذلك مندوحة من الرجوع إلى أعمال هؤلاء الرواد في الفكر الإسلامي، محاولاً النظر إليها كأعمال من شأنها أن تمثل تراكماً معرفياً يسمح، ولو بكيفية مؤقتة، بالاضطلاع بمهمة المراجعة والنقد والتقييم.

لهذا، ورغم هذا العائق المنهجي، يمكن القول إن دراسة الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي تحاول أن تتجاوز تلك المرحلة، مرحلة الجمع والترتيب والتبويب والانشاء

لتساهم، مع ثلثة من الباحثين المغاربة خاصة، في فتح مرحلة جديدة تقوم أساساً على النقد والتقويم وعلى الوصف والتحليل «للخطاب». وإذا كانت المرحلة الأولى قد انطلقت أواخر الثلاثينات من المشرق، فإن المرحلة الأخيرة قد انبثقت تجربتها من المغرب بوجه خاص؛ وهي لا زالت تعرف اتساعاً في الكم وتنوعاً في الكيف أيضاً، ما دامت القدرة على النقد والمراجعة تعكس شعوراً بامتلاك وسائل التحليل العلمي، كما تعكس محاولة «للإحاطة» بالمادة؛ مع الإشارة إلى أن هذه الرغبة في النقد والمراجعة والتقويم وتحليل الخطاب جعلت الاهتمام في مثل هذه الأعمال منصباً على ما يشكل جوهر ذلك الخطاب، كما هو الشأن في محاولة نقد ومراجعة «قياس الغائب على الشاهد» في الخطاب الكلامي والفلسفي، أو نقد منهج «الإسناد» عند المحدثين، أو مراجعة بنية الاجتهاد عند الفقهاء .

2 - في هذا الاطار يريد الأستاذ بنسعيد أن يضع دراسته الجديدة؛ فهي كما يفسح عنوانها تحليل للخطاب الأشعري، بل هي - عبر هذا الخطاب الخاص - يراد لها أكثر من ذلك، أن تكون مساهمة نقدية في دراسة «العقل» العربي الإسلامي جملة. ولا أدل على هذا الطموح الكبير والرغبة في الوصف الجامع وفي الإحاطة والشمول من كون الدراسة المنوّه بها تبدو حريصة أن يأتي تقويمها شاملاً وحاصراً لـ «معيّار العلم» و«ميزان العمل»، وهما البعدان الأساسيان للذات تجلّي عبرهما الخطاب الأشعري. ولعل في هذا ما يبرر تقسيم هذه الدراسة إلى تأصيل الأصول (النظرية) وتوظيف الفروع (العملية)، اعتباراً لقيمة ومنزلة الممارسة والعمل من مرتبة العلم والنظر في كل خطاب ينتمي إلى بنية الفكر الإسلامي، واعتباراً كذلك لازدواجية النشاط الجامع بين البعدين النظري والعملي لدى كبار أقطاب الأشاعرة وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالي.

3 - ولعل ما أفلحت دراسة الأستاذ بنسعيد في تحقيقه محاولتها تقويم ذلك الانتاج الأشعري من داخل نسقه النظري انطلاقاً من نصوصه وأصوله المؤسسة أو المكتملة؛ وهو شيء يُعتبر بحد ذاته عنصراً إيجابياً، إذا أخذنا في الاعتبار أن الفكر الأشعري قد صار، منذ مدرسة مصطفى عبد الرازق إلى يومنا هذا، ضحية تأويلات متراكمة؛

هجومية قذحية أحياناً (كما هو الشأن في أعمال محمود قاسم أو محمد عمارة وعاطف العراقي) دفاعية تمجيدية أحياناً أخرى (كما عند سامي النشار مثلاً).

نعم! لا تخفى علينا نحن طموحات الأستاذ بنسعيد التأويلية، إلا أن حرصه على عدم تجاوز الأدبيات الأشعرية الكبرى قد جنبه أحياناً كثيرة الوقوع في التأويلات الاسقاطية، ومكّنه في الغالب من «ضبط» أحكامه ضبطاً لا يخلّ بسياق تلك الأصول ولا يتعلّق غالباً في تفسيرها والفهم عنها.

4 - وهذا ما يدفعنا - ونحن بصدد عمل تقويمي عن الخطاب الأشعري - إلى الإشارة إلى قيمة تحليل هذا الخطاب الأشعري بالتحديد. إذ يجب أن نلاحظ أنه، من بين سائر «الفرق» والاتجاهات الكلامية العديدة والتي تعجّ بها كتب الفرق و«الملل والنحل»، فإن التراجع والأفول قد شمل كل تلك الاتجاهات الكلامية، سواء على مستوى الانتاج النظري أو الممارسة العملية - الأخلاقية والسياسية - باستثناء اتجاهات ثلاثة، لا تزال فيما يبدو، ولأسباب تاريخية معروفة، تتمتع باستمرارية الوجود وتحظى بقدر قليل أو كثير من الأتباع والمتعاطفين، وتتمتع بالتالي بنوع من النفوذ. وتتمثل هذه الاتجاهات الكلامية القديمة - المعاصرة معاً في الفكر الكلامي الأشعري والأخلاقي الصوفي وفي الاتجاهات الشيعية؛ بعد أن طوى الزمان سائر الاتجاهات والفرق الأخرى التي لعبت دورها الذي قُدّر لها على سائر المستويات...

من هنا يجب أن نقدر حق التقدير مثل هذه الدراسات التحليلية سواء للخطاب الأشعري أو الصوفي أو الشيعي، باعتبارها ليست فحسب وصفاً لتشكل تجرية في الماضي، ولكن باعتبارها أيضاً تحليلاً للواقع العربي والإسلامي الراهن الذي لا يزال يتنفس من مناخ فكري وأخلاقي ساهمت هذه الاتجاهات بالذات في تشكيله وتزويده بأطر فكرية - إجتماعية معينة. ولعل هذا ما يفسّر تلك النزعة «البرجماتية» المتمثلة في إقبال الدراسات الاستراتيجية في الأعمال الاستشرافية الأنجلو - ساكسونية خاصة على تتبع ووصف هذه الاتجاهات في العالم العربي، خاصة منها الاتجاهات ذات الأصول الشيعية والصوفية والأشعرية.

وبهذا الصدد يمكنني التنويه بما أفلحت هذه الدراسة في إزاحة الغموض عنه بخصوص مشكلة علاقة الفقه (والتكلم الأشعري فقيه بالضرورة) بالواقع المعيش وفي رفع اللبس عن علاقة الفقه بالسياسة وبالتدبير السياسي وبالمشكل الأديولوجي تبعاً لذلك وإذا كانت آراء المستشرقين خاصة، بجانب آراء لبعض الباحثين العرب المعاصرين، لا تُجمع على رأي بخصوص هذا المشكل، بل إنها تشكو من اضطراب واضح في الأحكام، فإن فضل هذا العمل المنوه به، يبدو في تفتنه أن الارتباط بالواقع يتخذ أكثر من شكل، وأن مناحي التعبير عنه متعددة في الخطاب الفقهي والكلامي؛ تحتاج إلى من يسبر أغوارها ويفهم رموز تعبيراتها التي تعكس ذلك التنوع في قدرة الفقه على التكيف مع مشاكل الواقع المستمرة.

\* \* \*

5 - وأودّ بعد هذا التمهيد عن المنهج والموضوع أن أبدي جملة ملاحظات سريعة عنت لي من هذه القراءة الأولى، وذلك بقصد إغناء النقاش وتوسيع دائرته:

أ - نعم! لقد أشرنا إلى أن هذه الدراسة تميّزت بحذرهما الشديد من التأويلات الاسقاطية ورغبتها الملحة في البقاء مرتبطة «بالمادة» المدروسة وبما يمكن أن تسعفه به من معطيات ملموسة. إلا أننا لا نرى مع هذا مبرراً لذلك التخوف الشديد (الذي بدا في صفحة 60) من الاستفادة مما يمكن أن يسعفنا به التحليل السياسي (=الأديولوجي). وبخاصة أن الدراسة تكشف بوضوح العلاقة الشديدة بين كل من الكلام والفقه بالواقع السياسي بكيفية من الكيفيات. بل لقد أكد هذا العمل أن مشكل «الإمامة» - وهو مشكل سياسي بالأساس - يُعتبر جوهرًا محرّكاً لكثير من الطروحات الكلامية ما دام «الحلم الأديولوجي» - حسب تعبير الأستاذ بنسعيد نفسه، ص. 82 - يلوّن المباحث الكلامية كلها بأساليب الأديولوجيا الغزيرة وما دام «ليس في إمكان القول الكلامي أن يعمل في معزل عن الأديولوجي وفي استقلال عنه» (ص. 85) وما دام هذا العمل أخيراً قد أخذ على عاتقه أن يُكره الخطاب الأشعري «على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» (ص. 87).

وإذا كان المشكل السياسي حاضراً هكذا بثقله في الخطاب الأشعري، فهذا يعني قابلية الطروحات المثارة داخل الخطاب المذكور للنقاش والأخذ والرد، كما هو شأن كل ما هو متلبس بالممارسة السياسية من قريب أو بعيد؛ ولعل هذا ما فرض على هذه الدراسة، بعد الذي قطعتة على نفسها ألا تخوض في مشكلة النشأة السياسية والأصول التي صدرت عنها الأشعرية ... (ص. 16). أن تعود بعد ذلك لمشكلة هذه النشأة بالتحليل والتفسير، ولكن المشكلة المرتبطة بمواجهة الفكر السني للإسماعيلية، عقيدة وسياسة (ص. 37). وعليه فإذا كان لمشكل الإمامة، وهو مشكل سياسي قبل كل شيء، ذلك الدور الذي تشير إليه هذه الدراسة في تكوين وتحديد الطروحات الكلامية، فهذا يعني بالضرورة أن الحرص على تغييب هذا المشكل أو التقليل من شأنه، جدير أن يقدم صورة غير أمينة عن الواقع المراد تحليله.

على ذكر هذا المشكل السياسي لا يبدو لي أن الجويني حينما يعلن أن الكلام في الإمامة «ليس من أصول الاعتقاد ...» أو عندما يعلن تلميذه الغزالي بعده أن «النظر في الإمامة ليس من المهمات ...» (ص. 35) أن هذا يتضمن حسب قول بنسعيد «التقليل من شأن الإمامة» كمؤسسة فهذا لا ينسجم مع الخطاب الأشعري الذي طالما اعتبر موقف ابن كيسان (= الأصم) المعتزلي رأياً شاذاً يخرق الإجماع و ... بل إن موقف الجويني والغزالي بعده يقصد من ذلك أولاً معارضة الأطروحة الشيعية التي ترمي إلى إخراج الإمامة من مستوى الظنيات إلى مستوى القطعيات والعقائد وإخفاء القداسة على مؤسسة الإمامة. في مقابل هذا يُخرج الجويني مشكلة الإمامة من الأصول أو من الواجبات الدينية القطعية ويلحقها بالظنيات (= الفقهيات) و يقيمها على الإجماع، لا على نصٍّ معيّن. وليس في تقليل من مسألة الإمامة. وهذا هو بعينه موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي، حينما يجعل الإمامة قضية سمعية لا عقلية (= ضرورة) كما يزعم الباطنية ومختلف فرق الشيعة.

ب - يجب التنبيه من جهة أخرى أن علم الكلام كما هو متناول في هذه «الدراسة، هو بالتحديد علم الكلام كما صار وأصبح مجرد كلام في العقائد» (ص. 33) بعد أن كان إبان فترة النشأة خوضاً في المشاكل السياسية المعيشة. ومعلوم

أن تلك مرحلة تالية، عكسها بوضوح تعريف الغزالي لعلم الكلام وردده بعده ابن خلدون. فعلم الكلام حسب هذا التعريف «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة» وهو كما تجب ملاحظته تعريف نسبي يطرح عدة تساؤلات، خاصة في ضوء تأكيد الدراسة لحضور المشكل السياسي وأسبقيته؛ فهل علم الكلام. كلام في العقائد أساساً؟ وهل هو بالأساس دفاع عن آراء «أهل السنّة»؟ وهي معطيات أو نتائج يبدو أنها تؤخذ في هذه الدراسة كمسائل قطعية وقضايا مسلّمة، مع كونها مجرد طروحات تاريخية تحتاج إلى تفسير تشكّلها التاريخي وتبرير تطورها الأديولوجي - السياسي. ويكفي أن المعتزلة ظلوا هم أيضاً يعتبرون أنفسهم أنهم أهل السنّة وأنهم أحقّ بها وأهلها ... وما يصدق على مصطلح أهل السنّة يصدق أيضاً على حديث الفرقة الناجية التي اتخذت منه كتب الملل والنحل منطلقاً لأديباتها المعروفة؛ وهو حديث ربما كان هو الآخر في حاجة إلى مراجعة نقدية سواء على مستوى المتن أو المضمون، خاصة بعد أن صار حديثاً مشحوناً بالتوظيفات الأديولوجية في كتب الملل والنحل .

ج - وبصدد هذه المراجعات النقدية الممكنة ربما كان تحليل الخطاب مناسبة للوقوف على نسبية ذلك الادعاء الشائع حول تقديم المعتزلة للعقل وتأخيرهم للنصّ (ص. 23)؛ في حين أنه حكم لا يستقيم مع الخطاب المعتزلي، كخطاب «كلامي». وبخاصة أن العقل عند المعتزلة «لطف» من الله، كالنبوة (=النص، النقل)، من المستحيل أن يتعارضاً؛ ممّا يؤسس لديهم وجوب القول بتوافق العقل والنقل، لا بتأخير أحدهما عند الآخر! كما أن الأشاعرة يعترفون من جهتهم أن المعارف بالعقل تحصل ولكنها لا تجب إلا بالشرع. وهو الأمر الذي سيبادر المعتزلة - بوحى من رسالة الشافعي - إلى التأسيس له على مستوى الفكر الأصولي، الذي سيأخذ به الأشاعرة أنفسهم .. كما يشير إلى ذلك الفصلان الخامس والسادس من هذا الكتاب.

وعلى الرغم من محاولة هذه الدراسة البحث عن الفوارق الفاصلة والقاطعة بين الموقفين الأشعري والمعتزلي على مستوى علم الأصول (ص. 149...) فإن كل

الشواهد المقدمة على ذلك جاءت فيما نعتقد وآلة على انعدام تلك الفوارق وعدم أهميتها؛ وقد فطن ابن خلدون إلى ذلك، فلم يميّز في علم الأصول بين طريقة المعتزلة والأشاعرة ولكنه ميز فيه فقط بين طريقة الفقهاء (ويقصد بهم الحنفية) و«طريقة المتكلمين» الذين هم في آن واحد المعتزلة والأشاعرة.

ولا أدل على وحدة الموقفين، المعتزلي والأشعري، في مجال أصول الفقه من تأكيدهما معاً على وجوب الالتزام بمنطوق النص وبمقاصده دون اعتبار لما يخالف ذلك حتى لو كان العقل ذاته، كما يؤكد ذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد». وهنا لا اعتبار لإثارة بعض الأشاعرة لبعض القضايا «الكلامية» الخلافية الراجعة إما إلى القول بالتحسين والتقييح أو جواز تكليف ما لا يطاق (ص. 151) ما دام العديد من الأشاعرة أنفسهم لم يلتزموا بها على المستوى الأصولي، كما هو الشأن بالنسبة للشاطبي الذي طعن بوضوح في القول بجواز تكليف ما لا يطاق، أو بالنسبة للغزالي، خاصة في «شفاء الغليل». ومن المعلوم كما أشار إلى ذلك ابن خلدون أيضاً أن الأعمال المؤسسة لعلم الأصول ولطريقة المتكلمين فيه لا تخرج عن كتابي «العمد» للقاضي عبد الجبار و«المعتمد» للبصري وهما معتزليان، وكتابي «البرهان» للجويني و«المستصفى» للغزالي الأشعريين.

لهذا يبدو لي أن محاولة بنسعيد التقاط أكبر قدر من الفوارق القاطعة بين المعتزلة والأشاعرة على مستوى الفكر الأصولي تبدو أحياناً غير واضحة، ولا تعدو أن تكون فوارق شكلية، بل فوارق قد تشهد بعكس المطلوب فهو يستند على صاحب «المستصفى» في التأكيد على جواز النسخ سواء بصريح اللفظ أو باعتبار الفحوى والمفهوم وبكل «دليل» آخر (ص. 178)، ويلاحظ إثر ذلك مباشرة أن المعتزلة ترى بخلاف هذا أنه لا نسخ إلا بصريح النص. مما يبدو معه أن المعتزلة أحرص على البقاء في حدود النص، خلافاً لما أثر عنهم على المستوى الكلامي. بل إذا كان النسخ عند المعتزلة لا يُعرف إلا بالنص الصريح، أفليس هذا يتوافق مع ما أورده للغزالي من كون النقل وحده السبيل لمعرفة الناسخ المتأخر من الناسخ القديم ... وعلى كل فإن مثل هذا هو الذي يجعلنا نؤكد أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة على المستوى الأصولي



يكاد أن تنمحي فيه تلك الفوارق المعروفة على المستوى الكلامي ... وعليه إذا اعتبرنا أنه في الفكر الأصولي ما يماثل بنية «الابستمي الأشعري»، فإنه بذاته «إبستمي» الفكر المعتزلي؛ فأين يبدو الفرق بعد هذا الاتحاد في «الابستمي» المؤسس للخطاب؟! (أنظر مثلاً ص. 203 الفقرة الأولى).

د - وكما ألقينا في البداية، فإن من حسنات هذه الدراسة وعيها الواضح بمنزلة «العمل» من العلم الإسلامي، وعدم إمكانية تصور العلم في الثقافة الإسلامية إلا باعتباره باعثاً على العمل ومؤدياً بالضرورة إلى النجاعة في التطبيق والممارسة الأخلاقية والسياسية (224 - 225) غير أن ما يجدر التنبيه عليه أن هذا الموقف ليس من خصوصيات الخطاب الأشعري، كما قد يفهم هنا؛ بل هو قاسم مشترك بين جلّ مفكري الإسلام، من فقهاء وعلماء كلام، وعلى رأسهم المعتزلة. وإذا كانت الدراسة التي بين أيدينا تستند في إبراز هذه المسألة المهمة على موافقات الشاطبي. فإن تأصيل هذا الأخير لجدلية العلاقة بين العلم والعمل، يتم عنده انطلاقاً من أصول ما قبل الأشعري؛ بل إن الشاطبي لا يستنكف عن نقد المواقف الأشعرية المتأخرة التي أهملت جانب العمل وغلبت جانب النظر من العلم. ويكفي الرجوع إلى ما أورده السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام للحوادث المحاسبي - وهو سابق على الأشعري - من نقد شديد لمسألة التعليم عن طريق الكتب وفتح المدارس التي بدأت تنتشر على عهده؛ وذلك خشية منه أن يؤدي ذلك إلى فصل العلم عن العمل، والاكتفاء منه بالنظر في «الأوراق» وإهمال جانب التحقق بالعلم والالتزام به .

ومهما يكن، فإن محاولة معالجة مشكل العمل السياسي في الفكر الأشعري، عبر إطار النصيحة والتدبير في الفصل الثامن، قد قاد الأستاذ بنسعيد إلى التمييز الفاصل بين نظر الفيلسوف ونظر الفقيه - المتكلم إلى ذلك المشكل ... غير أنه يبدو لنا أن تقرير هذه المقابلة بين النظريتين المختلفتين قد جاء عكس المراد ومخالفاً للواقع! (ص 280، 266 خاصة 284) إذ ليس صحيحاً أن الفقيه يكتفي، في موضوع التدبير السياسي، بالتنظير والنصيحة و«يعتزل» العمل والممارسة السياسية مقابل الفيلسوف الطامح إلى الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها، كما يؤكد ذلك بوضوح في

(صفحة 284).

نعم! قد يكون هذا هو الانطباع الأولي لقراءة الأدبيات الفلسفية والفقهية - الكلامية، ولكن نظرة عميقة إلى ما تمّ في الواقع التاريخي تبين أن الحاصل هو العكس تماماً، فلقد ظل الفيلسوف في الإسلام «يحلم» بمدينته الفاضلة التي لا قيام لها إلا على أنقاض الواقع، ويتطلع كالفقيه إلى التدبر والتدبير، ولكنه تدبير المتوحد ... ممّا فرض عليه الابتعاد عن الواقع السياسي الفعلي والاكتفاء بالحلم برئاسة لا نصيب لها من ذلك الواقع الممكن. في حين أن الفقيه أظهر قدرة على التكيف مع ذلك الواقع الممكن، بل إن الواقع التاريخي قد شهد على طموحه، إن لم يكن في قيادة دفة الحكم، فإنه قد اهتم كثيراً بالتدبير له وبالتأثير فيه ولو بطريقة غير مباشرة؛ سواء عبر النصيحة، أو أحياناً عبر «الخروج» والثورات والانقلابات التي لم يرغب فيها أحياناً كثيرة الفقهاء والمتكلمون، ولكن غاب فيها الفلاسفة بالتأكيد. وعليه فلا مبرر للقول أن الفيلسوف «لا يرى فرقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة» (ص. 280) ومن يقرأ هذا الكلام قد يتوهم أن الفيلسوف في الإسلام كان متلبساً أكثر بالممارسة السياسية، بخلاف الفقيه؛ وهو عكس الواقع تماماً!

ومثلما احتل الغزالي تلك المنزلة المهمة في القسم النظري من عمل الأستاذ بنسعيد، فقد كان منتظراً أن يحتل الماوردي الصدارة في قسمه العملي. ونعتقد من جهتنا، أنه كان بالامكان توسيع أفق مشكلة العلاقة بين الفقه والسياسة لو لم يتمّ الاقتصار على كتابات الماوردي «السلطانية» وتمّ توظيف المصدر الآخر للماوردي الذي لا يقل أهمية عن غيره في معالجة تلك المشكلة، ألا وهو كتاب أدب القاضي الذي يطرح بحدة إشكالية تعامل الفقيه مع رجل السلطة ومع «والي المظالم» وصاحب السيف بالتحديد. وبعد الكتاب الذي سيثير نقاشاً في وقت متأخر بين أشاعرة آخرين كما هو الشأن عند القرافي في (الاحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام) ... وابن فرحون المالكي في تبصرة الحكام.

ويبدو لي بخصوص الماوردي الذي اعتبره بنسعيد عمدة في النظر الأشعري في

الإمامة، أن مسألة «أشعريته» لا زالت معلقة! فما مدى أشعريته على المستوى الكلامي؟ وإذا لم يكن الماوردي معتزلياً، كما يزعم محمد عمارة، فليس من الضروري ألا يكون إلا أشعرياً! ما دمنا لا نجد يدي انتصاراً لموقف أشعري كلامي بالتحديد ... وإذا جاز نسبة ما يعبر عنه من مواقف «كلامية» عقدية أو تبريرات سياسية إلى بنية الأشعرية فهو صالح أن ينسب بعينه إلى الماتردية أو الحنبلية أو إلى الاتجاه السني والسلفي عامة الذي برز خاصة إثر صدور «بيان الاعتقاد القادري» بفعل نشاط الحنابلة قبل غيرهم. وبخاصة أن ما اعتبره بنسعيد هنا (ص. 286 - 287) قولاً سياسياً أشعرياً هو نفسه الذي تبناه وكرّره في نفس الوقت أبو يعلى الفراء الحنبلي. بل علاوة على ذلك، فإن اعتبار الماوردي الإمامة من الأمور الشرعية، التي لا دخل للعقل فيها، هو بعينه الموقف المعتزلي الذي ظهر قبل الفكر الأشعري معارضة للطروحات الشيعية التي رفضت الإجماع كأساس للإمامة، وقد أكد القاضي عبد الجبار في كتابه المغني أن الإمامة من الأمور السمعية المقامة على الإجماع، لا على مخض العقل أو على النصّ والوصية وأن «الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا تصح» (المغني، ج 20، 1، ص 48 - 49).

ومن جهة أخرى إذا مثل أبو حامد الغزالي السند الثاني في هذه الدراسة، بعد الماوردي، في وصف الخطاب السياسي الأشعري، فإن ما يجدر التنبيه عليه بصدد نصوص حجة الإسلام المستشهد بها، سواء من شفاء الغليل أو المستظهري أو المستصفي، والمتعلقة بالتدابير التنظيمية الخاصة بمسألة «التوظيف» على الأغنياء عند الضرورة؛ أقول إن نصوص الغزالي هذه (ص 303 - 306) تكاد أن تكون نقلاً حرفياً من شيخه الجويني في كتابه غياث الأمم! وهي ذات النصوص التي سيعيد استثمارها فيما بعد صاحب الموافقات. علاوة على أن لجوء الغزالي في هذا التنظير لحالات الضرورة إلى مفهوم المصلحة المالكي يحتاج هو الآخر إلى تفسير، اعتباراً لاتجاهه المذهبي الشافعي الذي يرفض أساساً مفهوم المصلحة المالكي ويقرّبه من معنى الاستحسان الذي نعرف نقد الشافعية له .

هـ - بعد هذا الوصف الذي اضطلعت به هذه الدراسة المهمة للخطاب الأشعري،

لا نملك إلا أن نتساءل مستغربين عنه لسبب ذلك التغييب الشامل لنصوص أساسية في الفكر الأشعري تنتمي إلى الغرب الإسلامي، ساهمت مبكراً في التأسيس لهذا الخطاب، سواء على المستوى النظري أو على المستوى الأخلاقي والسياسي. وإني لا أذكر هنا أبا عمران الفاسي، التلميذ المباشر للباقلاني؛ ولا أعمال أبي الوليد الباجي المعاصر للجويني، والذي يُعد، على حد قول عبد المجيد التركي، من كبار متكلمي الأشعرية، ومفكرهم الأصوليين، ولكن كيف نذكر مساهمة الغزالي مثلاً في نقد الأطروحات الباطنية ونغفل مساهمة مماثلة ومعاصرة، لا تقل عنها قوة وعمقاً، وهي تلك المتمثلة في العواصم من القواصم لتلميذ الغزالي أبي بكر ابن العربي؟ ثم إذا جاز اعتماد الأحكام السلطانية أو نصيحة الملوك أو تعجيل النظر أو غيرها من المصنفات الفقهية أو الديوانية، كانعكاس الفكر السياسي الأشعري وتدليل على حضور التراث اليوناني والفارسي في الخطاب الأشعري؛ فلماذا يتم إغفال نصّ أساسي معاصر للغزالي، وهو سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي (520هـ) الذي ربما كان أفضل من بعض تلك المصادر في تقريب المعنى المراد إثباته حول ذلك الحضور، وفي إبراز مميزات وخصائص تعامل الفقيه الأشعري مع ذلك الركام من التراث السياسي الوافد، ويكفي أن نذكر إشارة ابن خلدون بسراج الملوك، دون غيره من المصنفات الإسلامية في هذا الباب.

وإذا كان النموذج الوحيد الذي تم إحضاره في آخر هذه الدراسة هو ابن رشد الفيلسوف كمعارض وناقد للخطاب الأشعري، فقد كان من الممكن أيضاً، بل ربما كان من الأفضل، بصدد هذا النقد، توظيف ذلك النص النقدي الهام للصوفي الأندلسي الكبير عبد الحق بن سبعين في كتابه بدّ العارف، والذي حرص فيه أن يبدأ تقويمه لاتجاهات الفكر الإسلامي الفقهية والكلامية والفلسفية بنقد الكلام الأشعري خاصة! وهو يُعتبر من أدق ما وُجّه للأشعرية من نقد لحد الآن ...

وبعد، فليس بالأمر الهين تحليل خطابٍ ما تحليلاً جامعاً مانعاً، خاصة إذا تعلق الأمر بخطابٍ تشكّل عبر قرون وتعددت صوره وأشكاله المتميزة، ومادام اكتمال ذلك التحليل يظل أيضاً هيناً بامتلاك كل مكونات ذلك الخطاب. وإذا كانت هذه

المكونات لا زالت تشكو من الندرة والقلّة فهذا جدير بأن يجعل من هذه الدراسة للخطاب الأشعري مساهمة إيجابية تقدم نفسها «كدعوة» للآخرين لمعاودة التحليل وخوض مغامرة القراءة والتأويل وفي مثل هذه الدعوة يكمن فضل وقيمة مثل هذه المساهمة الضرورية.

